
الثقافة الجديدة

مستقبل الأخلاق

مراد وهبه

مستقبل الأخلاق

دار الثقافة الجديدة

مستقبل الأخلاق
مراد وهبه
الطبعة الأولى ١٩٩٤م

دار الثقافة الجديدة
٣٢ ش صبرى أبو علم / القاهرة
تليفون وفاكس ٣٩٢٢٨٨
التوزيع بسوريا
دار الينابيع - دمشق
مخيم فلسطين بناية رقم ١٣
بجوار مسجد البشير
ص . ب ٦٣٤٨
تليفون. ٤٢٨٤٦٨

تعريف بالكتاب

هذا الكتاب، على صغر حجمه، استغرق تأليفه ربع قرن. ولم يكن عنوانه فى الأصل «مستقبل الأخلاق» وإنما «الميتافزيقا والأخلاق» ذلك أنى كنت، فى البداية، متأثرا بكانط من حيث أن مفهوم المطلق،عنده، هو همزة الوصل بين الميتافزيقا والأخلاق. فالميتافزيقا موضوعها المطلق والأخلاق تستند إلى الأمر المطلق. وقدمت للكتاب، فى أصله، بعبارات موجزة جاءت على هذا النحو :

«صلة الأخلاق بالميتافزيقا على نحوين :

إما أن تكون الميتافزيقا إحدى مصادرات الأخلاق وإما أن تكون الأخلاق لازمة من الميتافزيقا، بمعنى أن الأخلاق هى الميتافزيقا فى حالة فعل.

وصاحب هذا الكتاب كان يؤثر الأخلاق على النحو الثانى».

بيد أن هذا الايثار لم يستمر طويلا. فقد حدث تطور لأفكارى سرى بطيئا ثم تبلور فى بحث بعنوان« وَهْم الخير » كنت قد ألقيته فى مؤتمر عقدته« الجمعية الدولية للميتافزيقا » تحت عنوان« المجتمع والخير » فى مدينه بوجوتا عاصمة كولومبيا فى يوليو ١٩٨٢.

وكان هذا البحث هو نقطة البداية فى اعادة صياغة كتاب « الميتافزيقا والأخلاق » حتى أصبح عنوانه« مستقبل الأخلاق ». وآثرت وضع علامة استفهام فى نهاية العنوان ولكنى أحجمت. فعلامة الاستفهام تعنى أن مستقبل الأخلاق موضع تساؤل. وهذا التساؤل قد يصدم القارىء فآثرت حذف علامة الاستفهام

مراد وهبه

الفضيلة

السوفسطائيون أول مَنْ أثاروا المسألة الخلقية إذ تساءلوا عما اذا كان فى الامكان تعليم الفضيلة. وكان هذا التساؤل هو محور الفصل السادس من كتاب منشور فى نهاية مخطوطات سكستوس امبيريقوس عنوانه «حجج متناقضة» لمؤلف مجهول الهوية. وفى مفتتح هذا الفصل ينبئنا المؤلف بأن العبارة القائلة بأنه ليس فى الإمكان تعليم الفضيلة أو تعلمها ليست عبارة صادقة. ويختم قائلا : أنا لا أقول إن الفضيلة قابلة للتعليم ولكنى أقول فقط إن الحجج المذكورة ليست كافية. وهذا

التناقض بين القولين لايدل فحسب على أن ثمة تشككا فى موضوعية هذين القولين، بل يدل أيضاً على امكان تعليم الفضيلة أياً كان رأى الآخرين.[1]

وقد تساءل مينون فى المحاورة المعنونة باسمه:

سقراط، هل فى مقدورك أن تخبرنى عما اذا كان فى الامكان تعليم الخير وهو الفضيلة على الأصالة ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل فى الامكان اكتساب الفضيلة بالممارسة العملية؟ واذا لم يكن فى الامكان لا هذا ولا ذاك فهل يكتسبها البشر بالطبيعة؟ جواب سقراط أن هذه الأسئلة يسبقها سؤال بالضرورة عن

ماهية الفضيلة. ويحاول مينون الاجابة ولكن من غير جدوى، إذ هو يعّرف الفضيلة بما يصلح لها ويصلح لغيرها فيأتى بتعريف لا ينطبق إلا على جزء من الفضيلة. ومع ذلك ففى محاورة «مينون» ثمة تفرقة هامة وهى أنه فى امكان الانسان أن يكون خيّراً من غير أن يكون على معرفة بماهية الخير؛ بمعنى أن الانسان فى امكانه أن يكون نموذجاً استناداً إلى ما يسميه أفلاطون «الرأى السديد» أو «الاعتقاد الصادق» وليس استناداً إلى العقل، ولكنه يردف قائلا «إن ماينبنى على غير أساس عقلى ليس له الدوام».

وفى مفتتح محاورة «بروتاغوراس»

يظهر بروتاغوراس ومعه أحد تلاميذه الجدد ويدعى «هيبوقراط» الذى يقرر أن الحكمة فى الأمور العامة تؤهل الانسان للنظر والعمل فى شئون الدولة [٢]

وهنا يتساءل سقراط:

هل هذا هو فن السياسة؟

وهل ينوى بروتاغوراس أن يجعل البشر مواطنين خيرين؟

ويجيب بروتاغوراس بالايجاب فيردف سقراط قائلا إنه يقرر أن الاثينيين حكماء، يستدعون الخبراء فى مجلسهم الوطنى لاسداء النصح فى الأمور الفنية ، ولكنهم فيما يتعلق

بسياسة الدولة يتصورون المواطنين جميعا على أنهم قادرون على اسداء النصح.[٣]

ثم يستطرد سقراط قائلاً إن أحْكَم المواطنين عاجز عن ابلاغ الفضيلة إلى الآخرين. ولهذا فان بركليس علّم أبناءه ما كان فى مقدور المعلمين أن يعلّموهم، ولكنه لم يحاول أن يعلّمهم الحكمة الحاصل عليها، بل تركهم يحصلون عليها من غير سند من أحد. وهنا يجد بروتاغوارس نفسه فى مأزق، إذ عليه الاختيار بين القول بأن الفضيلة ليس فى الامكان تعليمها، وأن مهنة تعليمها خادعة، أو القول بأن الديموقراطية الأثينية كاذبة وأن أستاذه بركليس جاهل بطبيعة الفضيلة

السياسية. ويحاول بروتاغوراس الخروج من هذا المأزق مستنداً إلى أسطورة تحكي أن ابيميثيوس قد وزع القوى المتنوعة، بالتساوى، على الحيوانات لحمايتهم من قتل بعضهم البعض. أما بنو الانسان فقد حُرموا من هذه القوى، وبالتالى حُرموا من الحماية(٤)، الأمر الذى دفع بروميثيوس إلى سرقة النار والمهارات الفنية من الآلهة ليتمكن البشر من مواصلة الحياة. وقد حدث كل ذلك قبل أن يخرج البشر من باطن الأرض إلى ضوء النهار. ومع الخروج ابتدعوا الدين واللغة والعناصر المادية للحضارة، وحصنوا أنفسهم ضد الحيوانات المفترسة. ولكن كان ينقصهم فن

السياسة فهيمن الظلم عليهم وحرمهم من التعايش السلمى فتفرقوا مرة أخرى(٥)، فأشفق عليهم زيوس وأرسل إليهم هرمس ليمنحهم، بالتساوى، الحس الخلقى والقانون والعدالة لتكون المبادىء المنظمة للمدن. وهكذا أسهم الكل فى ممارسة الفضيلة السياسية والعدالة. وهما، فى رأى بروتاغوراس، ليستا فطريتين ولا مكتسبتين وإنما هما من نتاج التربية والممارسة العملية. ويخلص بروتاغوراس من ذلك إلى أن الفضيلة والعدالة قابلتان للتعلم.

وفى محاورة «أوطيفرون» يتناول سقراط فضيلة التقوى فيعرفّها أوطيفرون

بأنها حب الآلهة وابتغاء رضاهم. ويرفض سقراط هذا التعريف لأن ارضاء الآلهة لا يخضع لمبدأ واحد(٦). وتنتهى المحاورة بلا تعريف محدد. وهكذا الحال بالنسبة إلى «شارميدس» عن الاعتدال، و«ليسيس» عن الصداقة، و«لاخس» عن الشجاعة. فكل هذه المحاورات تنتهى بعجز واضح عن تعريف الفضيلة.

والسؤال اذن :

ماسبب هذا العجز عند كل من السوفطائيين وسقراط ؟

السبب عند السوفطائيين مردود إلى أن الفضيلة، عندهم، لها مفهومان : أحدهما خلقى

والآخر سياسى. المفهوم الخلقى من صنع الضعفاء. والمفهوم السياسى يحدده الأقوياء. المفهوم الأول وَهْم، والمفهوم الثانى حقيقى. وهذا واضح من رأى ثراسيماكوس أن الظلم أقوى من العدل، وأن الظلم هو فى صالح الانسان[٧]. معنى ذلك أن الضعيف يتوهم أن ثمة قانون خلقياً قائما بذاته يحكم البشر. والحقيقة أن القوى هو الذى يستثمر هذا الوهم لتحقيق مصالحه فى صيغة خلقية. ومعنى ذلك أن إتباع الضعيف للقانون الخلقى هو موضع استغلال من الأقوياء.

أما السبب عند سقراط فمردود إلى تساؤله المطروح فى نهاية الكتاب الأول من

«الجمهورية» :

ماذا ينبغى أن تكون عليه حياة الانسان؟[8]

ولكن ماذا يعنى سقراط بهذا السؤال ؟

هل هو يعنى الحياة الخلقية أم يعنى الحياة على نحو آخر غير النحو الخلقى؟ قال اكسينوفون إن سقراط انصرف نهائيا عن الفلسفة الطبيعية لأن قضايا هذه الفلسفة، على نحو ما وصلت إليه، متناقضة، ولأن الانسان، فى رأية، عليه الانشغال بذاته قبل أن ينشغل بغير ذاته. بيد أن أفلاطون كان له رأى على الضد من رأى اكسينوفون. فرأيه أن سقراط اهتم بشىء من الطبيعيات والالهيات.

أما أرسطو فقد قال إن سقراط أهمل البحث فى الأمور الطبيعية، وانشغل بالأمور الخلقية وما تنطوى عليها من معانى كلية، ومن ثم ركّز على التعريفات وكان الأول فى هذا المضمار(٩). وهذا القول يعنى أن سقراط كان يقصد الحياة الخلقية عندما تساءل عما ينبغى أن تكون عليه حياة الانسان. فهل كان أرسطو محقاً فى هذا القول ؟

لقد ساوى سقراط بين الوظيفة والفضيلة بمعنى أن وظيفة الكائن أو عضو أى كائن هى فضيلته ومن ثم فان الحياة هى وظيفة النفس، والنفس لها وظيفة أو فضيلة وهى العدالة. ومع ذلك فان سقراط يزعم أنه لايعرف ماهية

العدالة وبالتالى لايعرف عما اذا كانت العدالة فضيلة أم رذيلة [٩]. وفى تقديرى أن هذا الزعم يعنى، سلباً، رفض ماهو معروف. ويعنى، ايجاباً، البحث عن البديل. ولم يقف هذا الزعم عند حد الفضيلة بل امتد إلى الالهيات. ففى محاورة «أوطيفرون» يأبى سقراط أن يصدق مايروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم لأن من شأن هذا التصديق عدم معرفة أي الأعمال يروق عند الآلهة وأيها لايروق. وعندما يوجه أوطيفرون سؤالاً إلى سقراط عن الكيفية التى يُفسد بها الشباب يجيب قائلاً:

«إن المدعى العام يقول إننى شاعر أو صانع آلهة، وإننى مبدع لآلهة جديدة، ومنكر

للآلهة القديمة». ويرد أوطيفرون قائلاً : إن المدعى العام يعلم أن هذه التهمة تلقى استحساناً وقبولاً من العالم برمته. ومعنى ذلك أن الاتهام ينبغى أن يكون مقبولاً من العالم، أى من الجماهير. ولا أدل على صحة مانذهب إليه من هذين النصين التاليين المنقولين من نفس المحاورة.

النص الأول :

«فى امكان الانسان أن يكون حكيماً، ولكن ليس من عادة الاثينيين أن يلتفتوا إلى هذا الانسان إلا اذا بدأ فى بث حكمته إلى الآخرين»

والنص الثانى :

«إن هذه الاتهامات الجاهزة توجه عادة إلى الفلاسفة حين يتناولون فى تعاليمهم ما يدور فى السماء وفى الأرض من غير اشارة إلى الآلهة» [١٠] وفى رواية «السُحب» لأرسطوفان يُتهم سقراط بالكفر بآلهة المدينة، وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق. ففى الرواية يدور حوار بين سقراط. وستربيسادس. وستربيسادس، فى رأى أرسطوفان، يرمز إلى المنطق السليم. ومن ثم يتساءل رمز المنطق السليم:

أليس زيوس الهاً؟ استخلفك بالأرض، أليس زيوس، المقيم فى جبال الأولمب، الهاً؟ ويجيب سقراط:

لاتكن أحمق. إن زيوس غير موجود.

ويرد رمز المنطق السليم قائلاً:

إنه موجود وإلا فمن الذى يسقط المطر؟

ويجيب سقراط:

إنها السُحب وسأدلك على ذلك (١١)

وهكذا يدور الحوار. ويخلص منه أرسطوفان إلى أن القصاص العادل هو احراق مدرسة سقراط وقتل صاحبها وأتباعه. وبعد صدور هذه الرواية بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩ ق.م) أخذ ثلاثة على أنفسهم أن يتهموا سقراط أمام القضاء فتقدموا بعريضة يدعّون فيها أن سقراط ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم،

ويفسد الشباب، ويطلبون الاعدام عقاباً له. هؤلاء الثلاثة هم: أنيتوس أحد رؤوس الصناعة وأحد زعماء الديموقراطية، وملاتوس شاعر شاب خامل، وليقون خطيب متواضع. وواضح من ألقابهم أن أسباب اتهامهم لسقراط سياسية. فسقراط يتحامل على النظام الديموقراطى، ويسفه الشعراء والخطباء. ومع ذلك فقد اتخذ الاتهام مظهراً دينياً وخلقياً إذ كانت أسباب هذا الاتهام ثلاثة:

السبب الأول انكار آلهة أثينا، وهو انكار ينظر إليه الأثينيون على أنه أكبر الكبائر لأن لكل مدينة آلهتها التى تحميها. والسبب الثانى قول سقراط بآلهة جديدة. وأغلب الظن

أن السبب مردود إلى زعم سقراط أنه يسمع صوتاً فى داخله كان يسميه بالروح الالهى ولاينسبه إلى إله معين. ووظيفته محصورة فى نهى سقراط عما يعتزمه من أعمال ضارة. أما السبب الثالث فيدور على افساد سقراط للشباب بدعوى أنه ينفرهم من الموروث الخلقى. وفى مواجهة هذه الاتهامات قال سقراط «إنى أومن على خلاف مايؤمن به هؤلاء الذين يوجهون إلىّ الاتهام. آلهتكم فى صراع متواصل، أما آلهتى فعلى الضد من ذلك». بيد أن سقراط لم يفصح عن هوية هذه الآلهة.

خلاصة القول أن الخلقى، عند سقراط،

مردود، فى نهاية المطاف، إلى السياسى عبر اللاهوتى

وكذلك كانت المسألة الخلقية عند أفلاطون. فتساؤل سقراط عما ينبغى أن تكون عليه حياة الانسان مرتبط عند أفلاطون بالتساؤل عن طبيعة الحياة السياسية. فرأيه أن الانسان فى امكانه ممارسة حياة خيّرة باحدى وسيلتين: إما باكتساب الآراء السديدة عن أفضل الطرق فى ممارسة الحياة، وإما بالمعرفة. والوسيلتان، على حد قوله فى «مينون» [١٢]، تحققان الحياة الخيّرة. ولكن لايمكن الاعتماد على الآراء السديدة لأنها تقف ضعيفة أمام التأثيرات الفاسدة إلا اذا تجاوز الانسان الآراء السديدة

إلى المعرفة. والمعرفة، هنا، هى معرفة المثل التى تفسر لنا لماذا تكون الموجودات على ماهى عليه، والتى تفسر لنا كذلك، بسبب تعلق المثل بمثال الخير، لماذا ينبغى أن تكون هذه الموجودات على ماهى عليه. ومُلاك هذه المعرفة هم أولئك الذين من حقهم تحديد نظام الحكم الذى يفضى بالضرورة إلى ممارسة الحياة الخيّرة. ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن «الجمهورية» تخطيط للمدينة الفاضلة عند أفلاطون، وهى، فى ظاهرها، مدينة خلقية تقوم على فضيلة العدالة ولكنها، فى حقيقتها، مدينة حدها الأدنى بيولوچى وحدها الأقصى سياسى. فأصل نشأتها مردود إلى اشباع

الحاجات البيولوچية التى يعجز الفرد عن تحقيقها بمفرده، وهى المأكل والمسكن والملبس.[١٢] وعندما بزغت حاجات جديدة تجاوزت الحاجات البيولوچية استُحدثت وظائف ثلاث جديدة للمدينة: الحكم والدفاع والانتاج؛ وهى تقابل قوى النفس الثلاث : العاقلة والغضبية والشهوانية، بمعنى أن الحكم يستلزم القوة العاقلة المتمثلة فى الفلاسفة. والدفاع القوة الغضبية المتمثلة فى الحراس. والانتاج القوة الشهوانيةالمتمثلة فى الشعب من زراع وصناع وتجار. وأراد أفلاطون لحكام المدينة أن يكونوا فلاسفة لأن الفيلسوف، فى رأيه، هو الحاكم الأكمل . يرجع إلى القانون

ولكن مع القدرة على تغييره لتكييفه مع الأحوال الفردية المتغيرة، ولتكييفه مع معرفته للخير.

ولكن ما الخير؟

لم يترك لنا أفلاطون مايشير إلى تحديد معنى الخير، أو إلى تحديد المفاهيم الخلقية الأخرى. ولهذا أصبح الفيلسوف هو القانون. وهذا واضح فى محاورة «السياسى» التى حررها أفلاطون بعد ذهابه إلى صقلية، أى حررها بعد محاورة «الجمهورية». فقد خلت «الجمهورية» من لفظ «السياسى» الذى يعنى رجل الدولة أى ناصح الحاكم والسياسى الحق. أما فى «السياسى» فقد تراجع أفلاطون عن المدينة الفاضلة وعاد إلى مفهوم «الرأى

السديد» كرابط اجتماعي. ومن هنا يمكن للسياسي أن يحكم بلاقوانين، ويمكنه أيضا أن يحكم بقوانين إذا لزم الأمر. ومعنى ذلك أنه غير مقيد بما يسنه من قوانين طالما أنه ينشد تحقيق رفاهية المواطنين. ومن هنا يمكن القول بأن سلطة الفلاسفة - الملوك سلطة سياسية شمولية. وهكذا ينتهي أفلاطون إلى تبرير الأخلاق سياسياً فينفي استقلاليتها ، ومن ثم تفقد مغزى وجودها.

وهكذا كان الحال مع أرسطو. فقد صدرت «أخلاق» أرسطو باتفاق مع الرأي العام. وحجة أرسطو في ذلك أن المعاني الخلقية معقدة ومتغيرة، وتبدو صادرة عن العرف لا عن

الطبيعة . ومن ثم ينبغى أن نستقرىء الآراء الشائعة ونستعين بحكمة الشيوخ. وهكذا تكون الفضيلة علماً بالجزئيات. وأرسطو فى هذا الشأن معارض لمبدئه الميتافزيقى أن الوجود العرضى لايصح أن يكون موضوع علم أياً كان، لأن الأعراض زائلة والعلم لاينشغل إلا بالضرورى. وأين هى الضرورة فى الآراء الشائعة وفى تعريف أرسطو للفضيلة بأنها ملكة تقوم فى الوسط بين افراط وتفريط! ذلك أن أرسطو يشترط فى الالتزام بالوسط مراعاة «مَنْ وأين ومتى وكيف ولِم» [١٣] وهذه المراعاة لن تتوفر إلا بالعادة أى بالتربية. ومن هنا الأهمية الكبرى للتربية[١٤]. والنتيجة

المحتومة تفضيل العمل على النظر، والتجربة على العقل. وهكذا يصبح أرسطو تجريبيا فى مجال الأخلاق فى حين أنه عقلى فى مجال الميتافزيقا. بيد أن أرسطو يرى أن العلم بالعلة وبالكلى. وهو لهذا يحاول الارتقاء بالأخلاق التجريبية إلى الأخلاق العقلية الخالصة فيقيم سُلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهى عند العقلية. الفضائل العقلية أشرف من الفضائل العملية، وفضيلة العقل النظرى أشرف الفضائل العقلية جميعاً لأن العقل أشرف جزء فينا وموضوعه أشرف الموضوعات، أعنى الموجوادت الدائمة الثابتة. إلا أنه يرى أن الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون

سائر بنى البشر. ومن ثم لم يستطع أرسطو الانفتاح على الانسان من حيث هو انسان فيقيم أخلاقاً انسانية بدلاً من تأسيس أخلاق طبقية تقصر أشرف فضيلة على طبقة الفلاسفة دون طبقة العمال والفلاحين، وعلى الأحرار دون العبيد، وبالتالى أحال الأخلاق العقلية إلى أخلاق وضعية ملتزمة بروح عصرها فى التفرقة بين الطبقات فى داخل المجتمع الواحد، وفى التفرقة بين الشعب الاثينى وبين ماعداه من شعوب بربرية محكوم عليها بالاستعباد [١٥] فيقع أرسطو فيما وقع فيه أفلاطون. إذ هو ينبه فى مفتتح كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن الأخلاق جزء من

السياسة، وأن علم السياسة رأس العلوم العملية جميعاً. ثم يعود إلى نفس هذا التنبية فى ختام كتابه. وتعريفه للانسان يتفق وهذا التنبيه. فالانسان، عنده. مدنى بالطبع فلا يبلغ إلى كماله إلا فى المدينة. وتدبير المدينة محكوم بالعلم السياسى. ومعنى ذلك رد الأخلاق إلى السياسة بحيث يمتنع القول بالفضائل بالمعنى الخلقى على نحو ماكان ينشد أرسطو نفسه.

الضرورة

مقولة الضرورة هى المقولة المحورية فى الأخلاق الرواقية. فالفعل الخلقى يتحقق فى عالم الطبيعة. والسؤال اذن: هل ثمة اتساق بين الفعل الخلقى والطبيعة؟ واذا كان ثمة اتساق فهل ثمة مكان للحرية؟

الطبيعة مادية التكوين ليس فيها خلاء. والمادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية مفتقرة إلى ما يردها إلى الوحدة. وتتحقق لها الوحدة بفعل النفس الحار، وهو نفس عاقلة أو «لوغوس».فلا يوجد شىء دون أن يكون موضوعاً للقانون العقلى فينتفى الاتفاق كما

تنتفى الضرورة العمياء، وتبقى الضرورة العاقلة. فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية. وما يبدو أنه مخالف للطبيعة إنما يبدو كذلك من حيث هو جزء منفصل عن الكل. وحقيقة الأمر ليست كذلك. ولهذا فمن العبث التحدث عن تناقض بين ما يقضى به العقل الانسانى وما تقضى به الطبيعة. والطبيعة تسير على أساس الضرورة المطلقة فلا مجال اذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. والطبيعة هى« اللوغوس» واللوغوس هو قانون الكون. ومن ثم فالفضيلة هى العلم بما تقتضيه الطبيعة. ومعنى ذلك أن الفاضل هو الذى يعلم طبيعة الأشياء فيسلك

طبقا لها. وغير الفاضل هو الذى لا يعلم هذه الطبيعة ولكنه، شاء أو لم يشأ، لابد سائر بحسب ما تقتضيه هذه الطبيعة. الفارق اذن بين الفاضل وغير الفاضل هو فى الموقف النفسى الذى يتخذه المرء بالنسبة إلى هذه الطبيعة. فلا مجال اذن للحرية أو الاختيار. وعلى هذا انتهت الرواقية إلى أن الأفعال الانسانية متصفة بصفة التساوى أو الحياد. وهكذا تُرد الأخلاق إلى الكسمولوچيا.

وعلى الضد من الرواقية الابيقورية. فمذهبها ذرى، إذ ليس فى الوجود سوى ذرات وخلاء. تسقط الذرات إلى أسفل بفعل الجاذبية، ولكنها تنحرف فتتكون، فى البداية،

الأجسام غير العضوية ثم العضوية، ثم الانسانى فالالهى. ومن شأن هذا الانحراف أن يكون دليلاً على حرية الانسان، وبذلك يصبح الانسان سيد مصيره، أى متحرراً من الخوف من العقاب الالهى، ومن الخوف من الموت لأنه لاشىء موجود سوى الذرات والخلاء. حتى النفس الانسانية مركب مادى. ولهذا فان الانسان حين يموت فان جسمه المادى يتحلل ولا يبقى مايُسمى بالموت. يقول ابيقور «الموت وهو أفظع الشرور ليس شيئاً بالنسبة إلينا. فطالما نحن موجودون فالموت غائب، وحين يأتى الموت فنحن لاوجود. ولهذا فان الخوف من الموت ليس له ما يبرره.

وكذلك الخوف من الآلهة ليس له ما يبرره لأن الآلهة ذاتها من نتاج النظام الذرى. وإذا انتفى الخوف من الآلهة ومن الموت تحققت السعادة وهى غاية الانسان. المسألة الخلقية اذن عند ابيقور تكمن فى الهروب من كل ما يزعج طمأنينة النفس. يقول «نحن فى حاجة إلى اللذة عندما يكون غيابها مؤلما. ولكن عندما لانعانى هذا الألم فنحن لسنا فى حاجة إلى اللذة» (١٦) ومعنى ذلك أن الأخلاق، عند ابيقور، مجرد سلب للخوف الكسمولوچى أو الخوف الثيولوچى اذا ساوينا بين الكسمولوچيا والثيولوچيا.

وقد اندفع سبنوزا نحو رد الأخلاق إلى

الثيولوچيا ولكن بعد عقلنتها استناداً إلى
مقولة الضرورة. ألف كتابا أسماه «الأخلاق»
ولكنه فى الحقيقة كتاب فى الثيولوچيا، إذ هو
فى هذا الكتاب يبدأ من الله وينتهى عند الله.
يبدأ بتعريف الله فيقول عنه إنه موجود
لامتناه على الاطلاق، أى موجود بالضرورة، أى
أن الله وماهيته شىء واحد. وجميع صفاته
أبدية، وكل منها تعبر عن وجود الله وماهيته.
أما الموجودات فماهيتها لاتتضمن وجودها، أي
أن الله علة هذه الموجودات. ومعنى ذلك أن
ليس ثمة «امكان» فى الطبيعة. فكل موجود
هو موجود فى الله ومحكوم بالله بحيث لايمكن
أن يوجد أو يتصور من غير الله.ويخلص

سبنوزا من ذلك إلى أن ليس ثمة فارق بين الله والكون إلا من حيث أن الله هو الطبيعة الطابعة nature naturante والكون هو الطبيعة المطبوعة nature naturée[١٧] وهو يقصد بالطبيعة الطابعة الله من حيث هو علة حرة، والطبيعة المطبوعة هى كل ما يفيض عن ضرورة الطبيعة الالهية، أى صفاته وأحواله. والفهم والارادة والرغبة والمحبة تنتمى إلى الطبيعة المطبوعة وليس إلى الطبيعة الطابعة. والفهم من أحوال الفكر ويتميز عن الأحوال الأخرى مثل الرغبة والمحبة. ولا وجود للارادة أو لأفعالها إلا بالله. ولهذا لايمكن أن يقال إن الانسان يفعل بحرية الارادة. ولهذا فالأشياء

التى يخلقها الله لايمكن إلا أن تكون على النحو الذى خلقت به. فكل الموجودات تنبع من طبيعة الله ومحكومة بطبيعة الله. ويترتب على ذلك أن ليس ثمة مجال للنقص لأن الموجودات نابعة من الله بكمال تام لأن الله كامل. وهو وحده العلة الحرة لجميع الموجودات لأنه علة ذاته. واستناداً إلى ذلك يواجه سبنوزا الأوهام والأحكام الزائفة.

من الأوهام وَهْم الغائية وهو يدور على أن الله خلق الأشياء من أجل الانسان، وخلق الانسان من أجل عبادته. وهذا الوهم ناشىء من طبيعة النفس الانسانية. فالانسان يولد وهو يجهل علل الأشياء، وهو يشتهى البحث

عما هو نافع. ويلزم من ذلك أن الانسان يتصور أنه حر لأنه على وعى بما يريد وبما يشتهى، لكنه لايفكر فى الأسباب التى تدفعه إلى ما يريد وما يشتهى. ويلزم من ذلك أن يفعل الانسان من أجل غاية، أى النافع الذى يشتهيه. ومن هنا يضطر الانسان دائما إلى معرفة العلل الغائية للأشياء. والعلل الغائية ليست إلا أوهاماً من خلق الانسان. ثم إن الغائية تدمر كمال الله لأنه اذا كان الله يفعل من أجل غاية فانه يشتهى شيئا ينقصه. ومن شأن الغائية أن تدفع الانسان، فى نهاية المطاف، إلى الارتماء فى ملجأ الجهل وهو أن الله يفعل من أجل غاية. ولهذا فإن تدمير

الغائية تدمير لهذا الجهل، وتدمير هذا الجهل تدمير للدهشة الغبية من حدوث الأشياء. ومَنْ لايمارس هذه الدهشة يُعد هرطيقاً من قبل المؤولين للطبيعة وللآلهة والذين هم موضع تمجيد من الدهماء[١٨]

هذا عن الأوهام فماذا عن الأحكام الزائفة؟

إن سبنوزا يعنى بالأحكام الزائفة أحكام الخير والشر فماهو مصدر زيفها ؟ إنه مردود إلى تحليل سبنوزا للمعرفة الانسانية، وهى عنده، على ضروب ثلاثة.

معرفة الضرب الأول يسميها «الظن» أو «الخيال» لأنها تدور على الانفعالات والاحساسات. والأفكار التى تقابلها غامضة.

ومع هذا الضرب من المعرفة نتصور ذاتنا وكأنها شخص قائم بذاته ونحسب الأشياء المحيطة بنا خيرات أو شروراً فى ذاتها. والحقيقة، هنا، أننا ندعو الشيء خيراً بسبب اشتهائنا إياه، وشراً بسبب كراهيتنا له. ومعنى ذلك أن الانسان، فى هذا الضرب من المعرفة، أسير الشهوة وعبد لها، وبالتالى فان الحياة الخلقية منعدمة

أما الضرب الثانى من المعرفة فيسميه «العقل» ونصل إليه عندما نكف عن الاشتهاء والكراهية. وليس فى امكاننا تحقيق هذا الكف إلا عندما نعلم أننا جزء من الطبيعة، وأن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية. وهذا العلم

ممكن بفضل العقل لأنه حاصل على معان عامة. وهذه المعانى ليست متزمنة لأنها أبدية. لذلك فالعقل لايدرك الأشياء فى الزمان على نحو ما تدركها المخيلة، بل يدركها فى «صورة الأبدية». وحيث أن الأبدية لا تقال إلا بالاضافة إلى الجوهر الأوحد وهو الجوهر الالهى فانها، فى هذه الحالة، لاتعنى خلود النفس الانسانية، وإنما تعنى معرفة الله. ومعرفة الله معرفة حدسية لأنها مباشرة، وهذه المعرفة هى الضرب الثالث ومعنى ذلك أن هذا الضرب من المعرفة يدور على معرفة الله. ومَنْ يعرف الله لايعرف الشر لأن الشر، فى هذه الحالة، وهَمْ ناشىء من تصورنا الكون على أنه مجموعة وحدات مستقلة. واذا كان الشر وهَماً

فالخير كذلك لأنه لايمكن تصور شر من غير تصور خير. وبديل عن هذا وذاك المحبة لأن مَنْ يعرف الله فانه يحبه. بيد أن المحبة هنا ليست متبادلة لأن المحبة انفعال والله ليس لديه انفعالات، وبالتالى فهو لا يحب. وإذا لم يكن الله محباً للبشر انتفت العناية الالهية، وانتفت معها الرؤية الدينية لطبائع البشر. وهذا هو السبب فى أن الطبائع، فى رأى سبنوزا، هى طبائع طبيعية. ومن ثم فالفعل الانسانى يستند إلى الضرورة، والضرورة لاتنفى الحرية لأن الحرية تفترض الضرورة وليس القسر. وفارق بين الضرورة والقسر. الفعل الناشىء عن علل خارجية هو فعل

قسرى، أما الفعل الناتج عن طبيعة الانسان فهو فعل ضرورى. يقول سبنوزا :« إننى أرى الحرية فى الضرورة الحرة وليس فى الفعل الحر »[١٩]. واذا كانت الضرورة هى علة الفعل فليس ثمة مبرر للاهابة بمبدأ آخر يتجاوز الوضع الانسانى. ومعنى ذلك أن الحرية ليست فى الاختيار بين موضوعات خارجية، إذ أن هذه الموضوعات لاتعتبر شروراً بالذات ولا خيرات بالذات. ولكن الحرية تكمن فى الخضوع لميلنا وهو ما يكوّن ماهية الموجود، وهو فى الانسان يُسمى دفعة حيويةappetitus.

فما يبدو أنه شر إنما هو مردود إلى أن لدينا معرفة جزئية عن الأشياء، وأننا جاهلون

لنظام الطبيعة واتساقها. ومردود كذلك إلى أننا نريد ترتيب الأشياء طبقا لما يمليه علينا عقلنا في حين أن ما يمليه علينا عقلنا من سوء ليس شيئا بالنسبة إلى قوانين الطبيعة الكلية، ولكنه كذلك بالنسبة إلى قوانين طبيعتنا المنظور إليها وكأنها منفصلة عن الطبيعة. ومعنى ذلك أن الشر فى ذاته وهَمْ وكذلك الخير لأنهما متضايفان. ولهذا فان ما ينطبق على الشر ينطبق بالضرورة على الخير.

واذا كانت أخلاق سبنوزا قد أفضت إلى أن كلا من الخير والشر وهَمْ فذلك بسبب اشكالية العلاقة بين الضرورة والحرية. وقد

حاول كانط تناول هذه الاشكالية ولكن ليس فى اطار تأسيس أخلاق جديدة وإنما فى اطار البحث عن الشروط القبلية للأحكام التقويمية لأن هذه الأحكام ليست من الطبيعة أو من الله لأنها اذا كانت من الطبيعة فهى لن تكون إلا تقريرية، واذا كانت من الله فمعنى ذلك خضوع الانسان لحكم ليس من صنعه وبالتالى انتفاء استقلال الارادة. يبقى اذن صدور الأحكام التقويمية عن الانسان.

والسؤال اذن : كيف؟

للجواب عن هذا السؤال يستعين كانط بما دعا إليه فى كتابه «نقد العقل الخالص النظرى» من أن مقولة الضرورة مردودة إلى

تحليله للقضايا العلمية. فهذه القضايا من طبيعية ورياضية تتسم بالكلية والضرورة. ولما كانت التجربة جزئية وممكنة لزم أن تأتى الكلية والضرورة من العقل لأنه هو الذى يحيل التجربة الجزئية الممكنة إلى قضية كلية ضرورية، وذلك بأن يضيف إلى التجربة رابطة من عنده تجمع بالضرورة بين حدين مستفادين من هذه التجربة. وفى العقل اثنا عشرة رابطة أو مقولة. ويطبق العقل المقولات على الاحساسات بواسطة رسوم فى المخيلة. ولهذا فلكل مقولة رسم هو العلامة الدالة على أنها هى التى يجب تطبيقها. فمثلا رسم الجوهر هو تصور البقاء فى الزمان، ورسم

العلية هو تصور التعاقب المطرد فى الزمان.
وهكذا يتلاقى العقل مع الحس والفاعلية مع
الانفعالية والكلى والضرورى مع الجزئى
والممكن . ومع ذلك فكانط فى الأخلاق يحذف
الجزئى والممكن ويكتفى بالكلى والضرورى
ويعرّف بهما «الواجب» فينتهى إلى أنه الأمر
اللاشروط أو الأمر المطلق. وهذا الأمر المطلق
لاعلاقة له بالسعادة الشخصية لأنها جزئية
ومتغيرة، ولاعلاقة له بالعاطفة لأنها حسية من
جهة ومعارضة للعقل من جهة أخرى. ومن ثم
يكون الفعل الخلقى ضروريا فى ذاته، أى
لاعلاقة له بشرط أو بغاية. ولهذا فان صياغة
الواجب، عند كانط، هى على هذا النحو «اعمل

فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى الوقت نفسه أن يصير قانونا كلياً» أو هى على هذا النحو الآخر «اعمل بحيث تعامل الانسانية فى شخصك وفى أى شخص آخر كغاية لا كوسيلة» وهذه الصياغة تفضى بدورها إلى صياغة آخرى وهى «اعمل كما لو كنت مشرعا للقانون». ومعنى هذه الصياغة أن الموجود العاقل من حيث هو غاية بالذات يقتضى منه ألا يكون خاضعاً لقانون بل أن يكون صانع القانون. ومن ثم فارادته خالصة ومستقلة، أى حرة. ومن هنا فان الواجب والحرية معنيان متضايفان وهما متجاوزان العالم المحسوس إلى العالم المعقول لأن الحرية علية غير

مشروطة. و«نقد العقل الخالص النظرى» يدلل على امكان هذه العلية. فالنطق الخالص يقف حائرا بين قضيتين متناقضتين فلا يستطيع الحكم بالايجاب أو بالسلب. واحدة تقرر أن الحرية منعدمة وأن كل شىء فى العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية، والأخرى تقرر أن العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى ترجع إليها جميع الظواهر ومن ثم فمن الضرورى التسليم بعلية حرة. واستقلال الارادة، فى التشريع الخلقى، يدلك على صحة القضية الثانية لأن هذا الاستقلال يعنى أن الانسان علة، أى شىء فى ذاته.

والخير الأعظم هو موضوع الارادة

الخالصة، وهو مركب من الفضيلة والسعادة والنسبة بينهما تركيبية وليست تحليلية، كما كانت تعتقد الرواقية والابيقورية، لأن الفضيلة معنى عقلى والسعادة معنى حسى. ثم هما يرجعان إلى قانونين متباينين؛ ترجع الفضيلة إلى القانون الخلقى أي القانون الكلى، وترجع السعادة إلى القوانين الجزئية. ولهذا يرى كانط أن الرواقية أخطأت فى اعتبار السعادة متضمنة فى الفضيلة والتجربة تدحض هذا الخطأ. فسقراط كان فاضلا ولم يكن سعيدا. ويرى كذلك أن الابيقورية قد أخطأت فى اعتبار الفضيلة متضمنة فى السعادة ذلك أن طلب السعادة

وحده يفسد الفعل الخلقى لأن ماهو حسى مناقض للخلقية فى ذاتها.

وتأسيسا على ذلك يخلص كانط إلى أن العلاقة بين الفضيلة والسعادة المكونتين للخير الأعظم علاقة تركيبية ولكنها تنطوى على تناقض. والسؤال اذن : مَنْ الذى فى امكانه رفع هذا التناقض والتأليف بينهما؟ يلزم أن يكون كائنا قادرا على أن يكون علة هذا الرفع وهذا التأليف. وهذا الكائن، فى رأى كانط، هو الله. ومع ذلك فان الله ليس فى امكانه تحقيق هذا الرفع فى عالم الظواهر. فلابد اذن من افتراض عالم آخر غير الظواهر يسمح بهذا التحقيق. وهكذا يرفع كنط الخلقية من عالم الظواهر بما فيه المجتمع البشرى.

الواقعة

استجاب مذهبان لرفع كانط للخلقية المطلقة من عالم الظواهر وهما مذهب المنفعة والمذهب الوضعى مع تباين فى نقطة البداية.

مؤسس مذهب المنفعة هو بنتام. نقل عن هلفسيوس حرفيا أن الطبيعة الانسانية محكومة باللذة والألم. وأراد أن يفعل فى الأخلاق مافعله نيوتن فى الفلسفة الطبيعية. ولهذا انحاز إلى هيوم فى محاولته اخضاع المسأله الخلقية للمنهج التجريبى،إذ وجد تشابهاً بين مبدأ التداعى وقانون الجاذبية. ومن هنا ارتأى هيوم أنه ليس من مهمة

الخلقى أن يصدر أمرا أو يبحث فيما حقه أن يكون لأنه لايمكن استنباط ماحقه أن يكون ماهو كائن. يقول هيوم :

«ثمة ملاحظة قد تكون لها أهمية وهى أنه فى كل نسق أخلاقى عثرت عليه لاحظت على الدوام أن صاحبه يمارس الأسلوب المعتاد فى البرهنة فيثبت وجود الله أو يبدى ملاحظات فى الأمور الانسانية. وفجأة ينتابنى الذهول عندما أجد أنه بدلاً من فعل الكينونة الذى يربط بين الموضوع والمحمول سواء بالايجاب أو بالسلب - أقول بدلا من ذلك فاننى لا أعثر على قضية إلا وفيها لفظ «يجب» أو «لايجب». بيد أن هذه النقلة غير مدركة. وحيث أن

الـ«يجب» أو الـ«لايجب» يعبر عن علاقة جديدة فانه من اللازم ملاحظتها وتفسيرها، ومن اللازم بيان سبب هذه النقلة فى الوقت نفسه، لأن مايبدو غير متصور هو كيفية استنباط هذه العلاقة الجديدة من قضايا مختلفة عنها تماما»[٢٠].

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ثمة فارقا فى المعنى بين ماحقه أن يكون وماهو كائن الأمر الذى يمتنع معه أن تفضى مقدمات غير خلقية إلى نتيجة خلقية. وهذا هو مغزى ما يسميه هير «قانون هيوم»[٢١]، وهو يعنى عدم مشروعية استنباط ماحقه أن يكون مماهو كائن، أى عدم مشروعية استنباط القيمة من

الواقعة. ومع ذلك فانه من اللازم ملاحظة أن عدم مشروعيه هذا الاستنباط يعنى أن القيمة ليست موضوعا للعقل. والدليل على ذلك قول هيوم «عندما تقول عن فعل أو خُلق إنه شرير فأنت لاتعنى شيئا، ولكن استناداً إلي طبيعتك يتكون لديك احساس أو شعور بالتأنيب عندما تتأمل هذا الفعل أو ذاك الخُلق. ومن ثم فان كلا من الفضيلة والرذيلة تماثل الأصوات والألوان والحرارة والبرودة التى تقول عنها الفلسفة الحديثة إنها ليست كيفيات فى الأشياء وإنما هى ادراكات فى العقل. وهذا الاكتشاف الذى انتهينا إليه فى الأخلاق كما انتهينا إليه فى الفزياء يُنظر إليه على أنه

تقدم فى العلوم النظرية»[٢٢]. وهذه الفقرة تنطوى على محاولة من هيوم لرد ماحقه أن يكون إلى ماهو كائن، ومن ثم فان مايبدو أنه حكم تقويمى هو فى حقيقة أمره حكم تقريرى، ومن ثم تنتفى السمة الخلقية.

أما بنتام فانه لايذهب مع هيوم إلى هذه النتيجة لأن مبدأ المنفعة ينطوى على أمر عملى وقانون علمى فى آن واحد. فمبدأ المنفعة «أكبر كمية من السعادة لأكبر كمية من الناس» وذلك لأن الطبيعة الانسانية محكومة بسيدين هما اللذة والألم، وهما اللذان يحددان ما ينبغى فعله.

وثمة مصادر أربعة للذات أو الآلام

الفزيقى والسياسى والخلقى والدينى، وفيها تكون اللذات أو الآلام الخاصة بكل مصدر قادرة على أن تكون قوة ملزمة لأية قاعدة من قواعد السلوك. وهذه القواعد التزامات. الالتزام الفزيقى مصدره الطبيعة ويمتنع معه تدخل الارادة البشرية أو ارادة كائن فائق للطبيعة. والالتزام السياسى مصدره السلطة. والالتزام الخلقى مصدره ماهو سائد لدى الشعب. ولهذا يساوى بنتام بين الالتزام الخلقى والالتزام الشعبى. والالتزام الفزيقى هو أساس الالتزامات الأخرى لأن هذه ليست فاعلة إلا من خلال قوى الطبيعة. وهكذا يرد بنتام ماهو خلقى إلى ماهو فزيقى (٢٣)

وعلى الرغم من نشأة مذهب المنفعة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر إلا أنه مازال موضع جدل حاد. ففى عام ١٩٧٣ صدر كتاب هام لسمارت وبرنارد وليمز بعنوان «مذهب المنفعة ماله وماعليه» (١٩٧٣) [٢٤] وأعيد طبعه ثمانى مرات. يدافع فيه سمارت عن مذهب المنفعة بعد تعديله وهو مايسميه «فعل - النفعية» وهو عبارة عن النظر إلى صحة فعل أو فساده استناداً إلى المجموع الكلى للنتائج الخيرة والشريرة فى ضوء تأثير الفعل على رفاهية البشرية. الأمر الذى يستلزم أن يتضمن هذا المجموع الكلى لحظتى الحاضر والمستقبل، وأن يتضمن كذلك مقارنة مع

مجموع كلى آخر ثم المفاضلة بينهما من أجل الاختيار. والاهابة فى هذه المفاضلة بالعاطفة والعقل والبحث التجريبى. وفى هذا الاطار تختفى الواقعة وتبقى القيمة. فاذا ما تساءلنا : ما الغاية من الأخلاق؟ فان الجواب ينطوى بالضرورة على حكم تقويمى وإلا فاننا نقع فى الأغلوطة الطبيعية وهى أغلوطة استنباط ماحقة أن يكون مما هو كائن. أما برنارد وليمز فيهاجم مذهب المنفعة فى ضوء مفهوم النتيجة. فالنتيجة لاتنطوى بالضرورة على قيمة. إن القيمة ليست محايثة فى النتيجة وإنما هى مردودة إلى سبب النتيجة أو إلى دافع النتيجة أو إلى اتساق مع قاعدة سلوكية.

وولیمز فی نهایة الکتاب بتنبأ بأفول مذهب المنفعة.

هذا هو مذهب المنفعة أما عن المذهب الوضعی فقد أسسه أوجست كونت استجابة لرفع الخلقية المطلقة من عالم الظواهر فتكون الأخلاق علماً يقرر ماهو كائن لاماحقه أن يكون، أی علماً تقريرياً وليس علماً معيارياً. وقد تناول كونت الأخلاق كعلم وصفی فی الفصل الأخير من كتابه «علم الاجتماع» وجاء ترتيبه السابع فی سلسة العلوم الرئيسية باعتباره أكثر العلوم تعقداً فی التركيب وأقلها فی الكلية (الرياضيات ، الفلك، الطبيعة، الكيمياء، الحياة، الاجتماع). واعتبر العاطفة

موضوع هذا العلم. والقانون الذى يحكم العاطفة هو قانون التطور نفسه الذى يستند إليه علم الاجتماع الحركى. وهذا القانون ليس صوريا على نمط قانون كانط وإنما هو موضوعى وواقعى، ومأخوذ من علم النفس الوضعى. فهذا العلم يبين أن الغريزة الجنسية ينتج عنها نمو عاطفة الأمومة والرغبة فى أن يفرض المرء ارادته، وتفضى إلى التفانى فى الصالح العام. ومعنى ذلك أن الأنانية أقوى فى الأصل من الغيرية إلا أن الأنانية تخضع للغيرية بنمو التعاطف، ونمو التعاطف يتم بالحياة الاجتماعية. وعندما يوسع المرء عاطفته بحيث يستوعب النوع الانسانى فانه

يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع امتداداً لحياته الخاصة، ويصبح «الواجب» عندئذ هو ذلك الميل الطبيعى إلى اخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع برمته بحيث يصير شعارنا «الحياة لأجل الغير».فليس ثمة مايدعونا إلى افتراض عالم معقول من أجل تبرير فكرة الواجب. فهذه. الفكرة آتية من العقل الجمعى، وليس من العقل العملى كما يظن كانط. ولهذا فعلم الأخلاق لازم من علم الاجتماع. وتعريف كونت لعلم الاجتماع يدل على تبعية علم الأخلاق له. يقول «علم الاجتماع هو العلم الذى يتخذ موضوعاً له ملاحظة الظواهر العقلية

والأخلاقية التى بها تتكون الجماعات الانسانية وترتقى».

بيد أن ما يؤخذ على كونت هو اعتباره العاطفة موضوعا لعلم الأخلاق. فالعاطفة مصدرها الاحساس الفنى فى الانسان. وماهو فنى ليس وضعيا لأنه ينطوى على تصوير للمثل العليا وبالتالى فان أحكامه تقويمية وليست تقريرية. ولهذا جاءت ديانة الانسانية، عند كونت، متسقة مع الأخلاق، ومتناقضة مع الروح الوضعية. وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعدّوه خارجا على الفلسفة الوضعية.

وإثر وضعية كونت تأسست المدرسة

الإجتماعية الفرنسية ومن روادها اميل دوركايم وليفى بريل

انتقد دوركايم علم الإجتماع الوضعى لأنه أحال الواقعة إلى وثن فحذف المثال لأن الظوهر الإجتماعية، فى رأيه، ليست إلا أنسقة قيم ومن ثم فهى مثُل. ومع ذلك فدوركايم يتعامل مع هذه المثل على أنها وقائع لأنه يرى أن ثمة ملكة واحدة وظيفتها تكوين أحكام واقعية وتقويمية. ذلك أن الحكم التقويمى يعبر عن علاقة بين شىء ومثال. والمثال كالشىء هو واقع معطى على الرغم من أنه من مرتبة مباينة. ومن ثم فالحكم، أياً كان، ينطوى على مثال. بيد أن المثل متباينة بتباين وظيفتها.

فثمة مُثل وظيفتها التعبير عن الواقع الذى تنتمى إليه. وهذه تسمى تصورات على الأصالة. وثمة مُثل أخرى وظيفتها تغيير الواقع الذى تنتمى إليه وهذه تسمى مُثل القيم. لدينا إذن حالتان: فى الحالة الأولى المثال رمز على شىء يجعل منه موضوع فهم. والحكم هنا مرتبط بالتحليل الدقيق للواقع. أما فى الحالة الثانية فالشىء ذاته يرمّز المثال وكأنه وسط بفضله يمكن فهم المثال. والحكم هنا يعبر عن زاوية جديدة للشىء الذى يرجع الفضل فيها إلى المثال. وهذه الزاوية الجديدة واقع ولكنه ليس مثل الواقع الذى تتصف به الخصائص الكامنة فى الشىء. الشىء اذن يمكن

أن يفقد قيمة أويكتسب قيمة مغايرة دون أن يغيّر طبيعته. فالمثال فقط هو الذى يتغير. اذن الحكم التقويمى يضيف إلى الواقعة على الرغم من أن المضاف مشتق من الواقع.

واذا كان ذلك كذلك فثمة سؤال يثيره دوركايم فى كتابه «علم الاجتماع والفلسفة:

هل للوقائع الخلقية خصائص تميزها عن غيرها من الوقائع؟

جواب دوركايم أن ثمة خصائص ثلاث للقاعدة الخلقية:

الخاصية الأولى هى الالتزام بالواجب.

والخاصية الثانية هى أن يكون الفعل

مرغوباً فيه.

ودوركايم هنا يتفق مع كانط فى الخاصية الأولى ولكنه يفترق عنه فى الخاصية الثانية إذ يطلق الخير علي كل ماهو مرغوب فيه. والعلاقة العضوية بين الخاصيتين تعنى أن جوهر الأخلاق يقوم فى الواجب والخير معا[٢٤]. ولكن ثمة تناقص بين الواجب والخير. الواجب ذاتى والخير موضوعى بمعنى أن الالتزام بالواجب التزام جوانى فى حين أن الالتزام بالخير برانى لأن الذى يحدد المرغوب فيه هو المجتمع. ولما كان المجتمع متجاوزاً للفرد فالفرد ليس فى امكانه الالتزام بالخير من غير مجاوزة للواجب.

ولا أدل على صحة مانذهب إليه من الخاصية الثالثة التى يستنبطها دوركايم من الخاصيتين الأولى والثانية، وهى تقرر أن القاعدة الخلقية تركيبية وليست تحليلية بمعنى أن العقاب أو الثواب ليس متضمنا فى الفعل في ذاته، وإنما هو متضمن فى الخروج على القاعدة الاجتماعية. فالقتل، مثلاً، أثناء الحرب أمر مشروع ولكنه أثناء السلم أمر غير مشروع. ومعنى ذلك أن الالزام قاعدة اجتماعية وليس قاعدة خلقية.وهكذا يرد دوركايم القواعد الخلقية إلى قواعد اجتماعية، أى يرد علم الأخلاق إلى علم الإجتماع. فاذا كان علم الأخلاق موضوعه القيمة الخلقية وعلم

الإجتماع موضوعه الواقعة الإجتماعية أمكن رد القيمة إلى الواقعة.

أما ليفى بريل فقد حاول تأسيس الأخلاق على نمط الروح الوضعية فاقترح اسماً جديداً لها هو «علم الإجتماع الأخلاقى»

science des moeurs وهو غير الأخلاق الإجتماعية morale sociologique التى تقوم على استنباط الواجبات والأوامر من الوقائع الإجتماعية. أما الأخلاق التى ليست من هذا القبيل فهى أخلاق نظرية أو مابعد الأخلاق . وبريل ينكر هذه الأخلاق، وانكاره لها يستند إلى ثلاثة أسباب.

السبب الأول أن الأخلاق النظرية تنطوى

على تناقض. فهى نظرية ومعيارية فى آن واحد. تبحث فيما هو كائن وفيما حقه أن يكون، ومن ثم تنتهى إلى خليط من أحكام تقويمية وأحكام تقريرية.

والسبب الثانى أن الأخلاق النظرية عديمة القيمة. فالملاحظ أن فلاسفة الأخلاق على تباين مبادئهم متفقون فى القواعد العملية. فليس من فارق فى التطبيق بين مذهب الايثار ومذهب الأثرة، وبين المذهب النفعى والمذهب الكانطى. ومعنى ذلك أن ليس ثمة علاقة جوهرية بين المبادىء والقواعد.

والسبب الثالث أن الأخلاق النظرية تستند إلى مسلمات غير مقبولة. من هذه

المسلمات أن الطبيعة الانسانية واحدة فى كل زمان ومكان مع أنها، في الواقع، ليست كذلك. ومن هذه المسلمات أيضا أن الضمير، وهو جماع الأحكام التقويمية وقواعد السلوك، يكوّن كلاً متسقاً مع أن الضمير معقد ومتناقض لأن معانيه ومبادئه نتاج الخبرات. ومن ثم فالأخلاق لاتستقر على حال. وتناولها يجب أن يكون على غرار تناول العلم الطبيعى.

وقد واكب رد الأخلاق إلى علم الاجتماع أو العلم الطبيعى رد الأخلاق إلى البيولوچيا. وكان دارون هو الذى مهد لهذا الرد عندما اكتشف أن البيولوچيا تستند إلى قانون التطور. وهذا القانون يقضى بأن كل شيء

يبدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتُركب كُلاً أعقد فأعقد. ذلك أن الطبيعة، فى جوهرها مادة وحركة، والحياة ليست إلا تعقد المادة. والفكر ينشأ عن عاملين؛ ترقى الجهاز العصبى وتكيف الكائن الحى مع البيئة. ومانلاحظه من كلية المبادىء مردود إلى تشابه البيئات، ومن ضرورتها مردود إلى تكيف العقل مع البيئة مصدر المبادىء.هذا الرأى يحتم النظر إلى الأخلاق تبعاً للتطور فلا يحتمل إلا علماً للأخلاق من طراز العلوم الوضعية يستبعد المعانى الميتافزيقية ويقصر السيرة الانسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة الكائنات الحية، وعلى أن الخلقية هى

هذه السيرة فى المراحل الأخيرة من التطور.

وفى هذا الاتجاه سار هربرت سبنسر خاصة وأن القيم الأخلاقية بدأت تفقد سلطانها المستمد من أصلها المقدس فاتجه إلى تأسيس قواعد للسلوك القويم. والسلوك، فى رأيه، كلّ عضوى يخص الكائن الحى. والأخلاق جزء من هذا الكل. ولهذا فان تأسيس الأخلاق يستلزم دراسة سلوك الكائنات الحية برمتها لأن سلوك هذه الكائنات يشتمل على السلوك البشرى. واذا كان السلوك هو جملة أفعال متداخلة يؤديها الكائن الحى فيجب استبعاد الأفعال التى بلا غاية من السلوك، وتحليل الأفعال التى لها غايات. تكييف الأفعال لتحقيق

غايات من قبل بعض الكائنات الحية يستلزم عجز البعض الآخر عن تكييف أفعالها الأمر الذى يلزم منه الصراع بين الأنواع وبين الأفراد داخل النوع الواحد[٢٥]

وما ينطبق على الحيوان ينطبق بدوره على الانسان مع هذا الفارق وهو أنه فى الامكان سيادة التكيف لدى النوع الانسانى من خلال تأسيس مجتمعات يسودها التعاون كشرط ضرورى لصيانة الحياة فى الفرد وفى الجماعة. وتأسيسا على ذلك فان الأخلاق هى «جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالواسطة إلى صيانة الحياة وتنميتها. ولهذا فان الخاصية الخلقية تبزغ عند التفرقة بين

ماقد يفعله الانسان للمحافظة على حياته وماقد لايفعله. وهذا التمييز ناشىء من وجود الآخر حيث تتداخل أفعال الفرد مع أفعال الآخر. والشكل الخلقى يظهر عندما نفرق بين الأفعال التى نؤديها بدون مجاوزة الحدود، والأفعال التى لايمكن أن نؤديها لأنها مجاوزة للحدود [٢٦].

والسؤال اذن:

هل تطور الانسان مردود إلى تكيفه مع البيئة أم إلى تكييف البيئة طبقا لحاجاته المتطورة والمتزايدة؟

فى تقديرى أن التطور يفيد أن الكائن الحى لم يعد قادراً على التكيف مع الواقع

القائم فعليه أن يغيّره، وهو يتغير بتغيره. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن الأخلاق المؤسسة على مقولة التكيف متناقضة مع مفهوم التطور.

ولهذا كان نيتشه منطقياً مع نفسه عندما أخذ بمفهوم التطور فانتقد الأخلاق السائدة في عصره وهي الأخلاق المسيحية. فهذه الأخلاق تفترض أن الانسان ليس في امكانه معرفة الخير أو الشر لأنه يؤمن أن الله هو وحده الذي يملك هذه المعرفة، وبالتالي فان هذه الأخلاق أصلها مفارق، أي ليس لها من حقيقة إلا اذا كان الله هو الحقيقة [٢٧]. ونيتشه ضد الخاصية اللامشروطة للأخلاق سواء في طابعها

الدينى أو الفلسفى. وقد بدأ نقده للأخلاق فى كتابه «هذا الانسان»، وعلى الأخص فى الجزء الأول بعنوان «الأخلاق من حيث هى عادة» حيث يقرر أن الانسان الحر هو اللاخلقى. إذ أن العادة سلطة يستكين لها الإنسان لا لأنها مفيدة ولكن لأنها سلطة، ثم هو يكشف عن أن الأحكام الخلقية ليست إلا تعبيراً عن ارادة القوة. وبواعث الغيرية والتضحية والشفقة هى، فى جوهرها، أنانية. ويخلص من ذلك إلى أن ليس ثمة ظواهر خلقية،وإنما ثمة تأويل خلقى للظواهر. والظواهر المطلوب تأويلها هى الظواهر البيولوچية. وتأويل نيتشه هو هكذا:

إن الانتخاب الطبيعى هو قانون التطور،
ويلزم منه أن الحياة لن تزدهر إلا بالطغيان،
ومن ثم تصبح ارادة القوة هى الاسم البديل
عن ارادة الحياة. ومتى وضعنا هذا المبدأ
انقلبت القيم الخلقية التى يخضع لها الانسان.
فبدلاً من أن نحكم على الأفعال في ضوء الخير
والشر علينا الحكم عليها من خلال مدى
ماتحققه للحياة بحيث يحل محل الخير ذلك
الفعل الذى يُعلى من الحياة ويزيدها ثراء،
ويحل محل الشر ذلك الفعل الذى ينكر الحياة
ويزيدها هزالاً. وبذلك يقترب السلوك
الانسانى من مصادره الحيوية المباشرة. وهذا
هو عنوان كتاب نيتشه «أصل الأخلاق». فينشأ

عن هذا الاقتراب الانسان الأعلى وهو يعنى عنده الانسان الذى يسود الطبيعة، والذى يكون فى صراع مستمر ضد الضعفاء. إذ فى مقدور هؤلاء بفضل دهائهم أن يقهروه. ومع ذلك يجب أن يكون شعاره «الحياة الخطرة». ولما كانت غايته الفوز فانه ينبذ الشفقة التى تنادى بها الأديان، ويجد فى السيادة غبطته العظمى. ولهذا يتحامل نيتشه على الاشتراكية الديموقراطية بدعوى أن الاشتراكية تتوق إلى اسعاد أكبر عدد من الناس وبالتالى إلى القضاء على الأفراد العظام. أما الديموقراطية فتتملق الجماهير ومن ثم تبتعد القلة الممتازة عن مسرح السياسة مع أن الغاية من الحركات

الإجتماعية والسياسية يجب أن تكون خلق الانسان الأعلى.

وهكذا جعل نيتشه الباب مفتوحا أمام تأسيس أخلاق غير تقليدية عندما قلب سلم القيم المتوارث فنظر إلى العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عداء بسبب مبدئه المسمى «الأنانية المستنيرة» والذى يدور على أن من حق كل انسان أن تكون له أخلاق خاصة، ومن ثم تتعدد الأخلاقيات فتتضارب ثم تتصارع.

وعندئذ يثار سؤال جوهرى:

هل ثمة التزام من الأنا تجاه الآخر ؟

جواب برجسون عن هذا السؤال هو أن

الأنا على ضربين: أنا اجتماعى وأنا فردى. الأنا الاجتماعى وجوده مؤلف من لحظات متميزة، ويحيا فى المكان المتجانس حيث تبدو الموجودات منفصلة بعضها عن بعض. أما الأنا الفردى ففيه من التتابع ماينطوى على التداخل والامتزاج، وبالتالى لايمكن قياسه إلى الآخرين. وتأسيساً على ذلك فان الانسان الذى يحيا على صعيد الأنا الاجتماعى يتصلب ويتجمد وهو لذلك يدعو إلى السخرية. فالرجل الذى يركض فى الطريق ويتعثر ويسقط يُضحك المارة. لماذا ؟ جواب برجسون أن تغيير وضعه ليس هو الذى يُضحك بل النقص فى المرونة أو حالة الذهول. والذهول

لايعنى أن الانسان لايفكر فى شىء وإنما يعنى أن تفكير الانسان أصبح محصورا فى نقطة واحدة. وضحك الناس هو الذى يذكّر الانسان بأنه مخلوق من مصدر حيوى هو السورة الحيوية. والسورة الحيوية،كما يتصورها برجسون، تيار خالق باستمرار اجتاز أجساماً كوّنها على التوالى، وانتقل من جيل إلى جيل، وانقسم بين الأنواع الحية، وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئا من قوته، بل إنه يزداد قوة كلما تقدم. والسورة الحيوية فى النبات سبات وخمود،وفى الحيوان غريزة، وفى الانسان عقل. والسورة الحيوية ترى ولا تعقل. ولهذا فالصوفى هو وحده الذى يذكّرنا بمصدر النبع، وأخلاقه مخالفة لأخلاق المجتمع. وأخلاق المجتمع

تقوم على الواجب، والواجب رباط من قبيل الرباط الذى يجمع بين نمل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد. ومن هذه الوجهة لايعتبر الواجب خلقيا إذ هو صادر عن الغريزة. ومن ثم تكون وظيفة الضمير الخلقى تنظيم التآزر الاجتماعى المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها. وهذه هى الأخلاق المغلقة وهى تتفق مع فكرة الواجب التى دعا إليها كانط لأن الواجب يريد من الموجود أن يُصب فى قالب ثابت.

أما أخلاق الصوفى فهى ليست وليدة ضغط اجتماعى وإنما هى تعبير عن استجابة الفرد لنداء السورة الحيوية. ذلك أن الحياة لاتريد أن تقف عند انتاج مجتمعات مغلقة وإلا

لما اتصفت بالتطور. وهى ليست صادرة عن العقل بالمعنى التقليدى، إذ أن هذا العقل لايصلح أن يضع قانوناً للسلوك. إنه لم يوجد إلا عفواً فى تيار السورة الحيوية. فوجوده إذن هو وجود ممكن فكيف يكون وسيلة لتحديد القانون بينما هو ذاته لم يخضع فى بزوغه إلى قانون. ثم إن هذا العقل هو عقل إجتماعى. وقد أصابت المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى

هذه التسمية. ثم إن هذه الأخلاق لاتقوم على بواعث أو دوافع. ذلك أن الأنا كله هو الذي يفعل. والقول بالدوافع ينطوى على تجزئة الأنا إلى جزء فاعل وجزء منفعل بينما خلق الفعل ليس له دافع مفارق له. ومعنى ذلك أن

الضمير لن يكون طابعه خلقيا. فماذا يكون؟

جواب برجسون أن طابع الضمير لابد أن يكون سيكلوچيا بمعنى أنه يشعر بذاته فقط، وهو يفعل وفقا لطبيعته المتطورة. وهو عندما يشعر بذاته فانه يشعر فى الوقت نفسه بالجهد الخالق. وهذا الجهد هو من الله إن لم يكن هو الله. وهذا الجهد لايعرّف إلا بأنه هو الحب. ومعنى ذلك أن سر الخلق مردود إلى الحب، حب الله فى أن يفيض.والفيض، عند برجسون، ليس على نمط الفيض عند أفلوطين. ذلك أن الفيض، عند هذا الأخير، يفضى بالضرورة إلى تسلسل تنازلى يبدأ من الواحد أو الأول أو الله حتى يصل إلى الهيولى. بينما الفيض،

عند برجسون، ليس موجهاً إلا بحركة واحدة هى تحقق السورة الحيوية فى صور. والانسان هو أعلى صور هذا التحقق. وهذا هو معنى قول برجسون إن الانسان هو الغاية من التطور، وأن الكون مصنع لانتاج الآلهة. ذلك أن الانسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يتحد بالله. بيد أنه لن يكون قادراً على ذلك إلا عندما ينعزل عن المجتمع، ويستبعد ذاته الاجتماعية، ويهبط إلى ذاته العميقة. ومن ثم فان بين أخلاق الصوفى وأخلاق المجتمع فارقا في الطبيعة وليس فارقاً فى الدرجة. الأخلاق الاجتماعية تتجه نحو حماية الجماعة من أى عدوان بينما أخلاق الصوفى تتجاوز حدود الجماعة إلى حب الخليقة بأسرها. وهذا الحب،

عند الصوفى، عبارة عن انفعال بحت، جديد كل الجدة. وهو لذلك كفيل بأن يغيّر مجرى الحياة البشرية، ويخلع عليها نغمة جديدة. ومن ثم يندفع الناس من خلاله إلى فتح قلوبهم لمحبة الانسانية برمتها. وهذا الاندفاع يدل على أن الروح الصوفية كامنة فى أعماق ذواتنا. والنتيجة تمرد الصوفى على الأوضاع والنظم التى تنطوى على الآلية، ومعارضته للمجتمع المغلق، وخضوعه لقيم ليست من المجتمع. وبذلك يتخلص برجسون من التفرقة الوهمية بين ماهو كائن وماحقه أن يكون.

اذن ثمة تناقض بين الأخلاق الصوفية وأخلاق المجتمع. ومعنى ذلك أن ثمة اشكالية

فى الأخلاق تستلزم الرفع. وقد فطن كيركجور إلى هذه الاشكالية فأنكر امكان تأسيس الأخلاق بدعوى أن الأخلاق تنطوى على تناقص إذ هى تقوم على العام، والعام يمحو المسئولية ويفضى إلى ذوبان الوجود الحقيقى من أجل الاندماج فى المجموع العام. ثم إن الأخلاق منافية لكمال الشخصية الانسانية لأنها تنفى فكرة التفرد. ومن ثم لابد للانسان من مجاوزة المرحلة الخلقية.

ولكن ماذا بعدها ؟

جواب كيركجور أن الوجود الحق ينكشف لنا عندما نكون فى حضرة الله وفيها يكون المؤمن وحيدا مع الله ويأتمر بأمره حتى لو

أدى ذلك إلى مخالفة القيم الخلقية، ويدلل على ذلك بما حدث لابرهيم. فقد أمره الله بقتل ابنه اسحق ضحية له مع أن الأخلاق تنهى عن قتل النفس. ويرى كيركجور أن قبول ابرهيم لأمر الله عظيم. ولكن اذا فعل انسان أخر مافعله ابرهيم فانه لن يكون عظيما لأنه، فى هذه الحالة، يرتكب خطيئة.

لماذا ؟

لأن الايمان هو الذى يمنح الفعل قدسيته. ولهذا يفرق كيركجور بين ماهو أخلاقى وما هو دينى. فيقال عن الفعل الذى كان سيؤديه ابرهيم، من الوجهة الخلقية، أنه كان سيقتل اسحق. ولكن يقال عنه من الوجهة الدينية أنه

كان سيضحى باسحق[٢٨]. ومعنى ذلك أن ابرهيم، فى المستوى الخلقى، قاتل، وفى المستوى الدينى ليس بقاتل. والعلاقة بين القتل واللاقتل هاهنا يسميها كيركجور الصراع الديالكتيكى للايمان. ومن هذه الزاوية فان كيركجور يدين عصره لأن عصره يريد مجاوزة الايمان، أى أن عصره لايريد أن يقف عند حد معجزة تحويل الماء إلى خمر بل يريد مجاوزة المعجزة وذلك بتحويل الخمر إلى ماء، أى بتحويل العالم الالهى إلى عالم دنيوى[٢٩]. ولهذا كان خطأ هيجل، فى نظر كيركجور، عندما أحال الروح المطلق إلى الطبيعة، أى أحال الالهى إلى الدنيوى، والمطلق إلى

النسبى. وهذا على الضد من الأمر الالهى الذى يريد أن يعلّم البشر أن المرحلة الخلقية إن هى إلا مرحلة انتقال إلى أخرى تتجاوزها وهى المرحلة الدينية أو مرحلة الايمان. أما أنا فأعتقد أن مغزى هذه المجاوزة أن كيركجور لاتعنيه المسألة الخلقية بقدر مايعنيه منع المطلق من الوقوع فى براثن النسبى. وهذا هو السبب فى أن الفارق بين المرحلتين، الخلقية والدينية، هو فارق كيفى لأن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى لايتم إلا بوثبة. فالتصوف من حيث هو المثل الأعلى للحياة الدينية يعنى الانقطاع عن البشر. وحيث لابشر حيث لا أخلاق. وهذا هو معنى سقوط التكليف بالنسبة إلى الصوفى الواصل، إذ هو ينقطع

عن البشر فيشعر بأنه نسيج وحده أو بأنه الأوحد. والأوحد ليس موضوع ادراك ولايقبل أن يكون موضوعاً للآخر. ولكنه فى الوقت نفسه ذات. فهو يتألم لأنه غير قادر على أن يكون مفهوما من قِبل الآخر المؤمن، أو بالأدق هو شهيد عدم الفهم. ولكنه فى الوقت نفسه فى علاقة مطلقة مع المطلق. وهكذا ينفى كيركجور الأخلاق فى المرحلة الدينية وهى أعلى مراحل التطور الانسانى.

ويتفق يسبرز مع كيركجور فى نفى القيمة من حيث هى موضوع عام، ولكنه

يفترق عنه فى تحديد طبيعة القيمة. فالانسان، عند يسبرز، موجود ممكن، أى ينطوى على مجموعة هائلة من الامكانات التى تتحقق الواحدة منها بعد الأخرى. وهذا التحقق هو الذى يجعل الانسان موضوعا من بين الموضوعات الموجودة فى العالم. ولهذا فان الانسان لكى يحافظ على كونه ذاتاً يجد نفسه مضطراً إلى العلو على وجوده فى العالم. وهو فى هذا العلو يصطدم، بمايسميه يسبرز، بمواقف نهائية مثل موقفه أمام الألم أو الموت أو التناقص الذى يشعر به فى ذاته أنه أمام مسألة الحقيقة والايمان. فهذه المواقف نهائية لأنها فُرضت على الانسان. بيد أن الاصطدام

بهذه المواقف يفيد أن الانسان حر. فما من حرية إلا بالنسبة إلى شىء آخر غير الحرية، وإلا بالنسبة إلى العوائق، وإلا بالنسبة إلى المواقف التى تنفى الحرية. الحرية اذن تنطوى على عدم الحرية، وعلى الصراع ضد عدم الحرية. فالحرية هى ضد ماهو محدد، ومن ثم فهى قائمة فى مجال الامكان، أى أن الحرية هى فى الاختيار بين الممكنات. وبذلك تتحول عبارة ديكارت من «أنا أفكر اذن أنا موجود» إلى« أنا أختار اذن أنا موجود». ومعنى ذلك أن الاختيار سابق على الفكر(الكوچيتو) من وجهين: الوجه الأول بسبب أن الفكر لايفهم إلاماهو موضوعى وعام وكلى بينما الاختيار مرتبط بالذات وبامكاناتها الخاصة. والوجه

الثانى بسبب أن الاختيار يستلزم انتفاء البواعث،أى انتفاء كل ما من شأنه أن يكون سابقاً على الاختيار. فليست البواعث هى التى تفسر الاختيار بل الاختيار هو الذى يفسر البواعث. فأنا الذى اختار الباعث نفسه. ومعنى ذلك استحالة التدليل على الحرية. فاهتمام الانسان بأن يصبح حراً كاف وحده لأن يجعله حراً.

بيد أن الشعور بالحرية هو شعور بقانون ما. ولكن يسبرز يرى أن القانون يُفقد الوجود أصالته لأن القانون يريد من الموجود أن يصب فى قالب ثابت. ولهذا يفرض على الموجود نموذجا يزعم أنه أبدى. ويحاول يسبرز أن يقدم

حلاً لهذه الاشكالية القائمة بين الحرية والقانون فى التقابل الذى يصطنعه بين مايسميه «قانون النهار» و«الميل نحو الليل». قانون النهار يقابل المرحلة الخلقية عند كيركجور لأن هذا القانون هو الذى يأمرنا أن نتبع صوت العقل، ويطلب منا أن نتقن عملاً ما. أما الميل نحو الليل فهو الذى يذهب فى الطريق المضاد لقانون النهار. والاختيار بين القانون والميل يفيد أن الانسان حر وأن الترجح بينهما هو الحرية بعينها، أى أن الحرية هى الامتناع عن التوقف عند حالة معينة. ومن شأن انتفاء التوقف أن تتصف الذات بالتاريخية، أى بمعنى التداخل

بين الآنات الثلاثة للزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل، أو الذكرى والحضور والمرتقب.

وهكذا ينطوى الاختيار على توتر بين الحرية والضرورة. وسبب هذا التوتر أن الحرية تريد أن تكون مطلقة غير أنها لن تكون كذلك وإلا قُضى عليها لأن الحرية لامعنى لها بدون مقاومة واصطدام. بيد أن ارادة الحرية للمطلق يفيد أن المطلق ليس مفارقا للذات وإنما هو محايث فيها. ولكن محاولة الحرية أن تكون مطلقة خطيئة. الخطيئة إذن ملازمة للحرية إذ هى (أى الخطيئة) نتيجة لها (أى للحرية). ومعنى ذلك أن القيم ليست موضوعية ولا مطلقة وإنما ذاتية تنبع من

الشعور الذاتى بالحرية ومن تحقيق الانسان لوجوده.

ولكن كيف يحقق الانسان وجوده ؟

جواب يسبرز أنه بفضل الاتصال بالآخر. ففى هذا الاتصال تأخذ الذات وتعطى. وبفضل الأخذ والعطاء تتم عملية خلق متبادلة بمعنى أن كلا منهما يساعد الآخر فى أن يكون هو نفسه. وهذا هو معنى الحب، معنى عدم الامتلاك، لأن الامتلاك ينطوى على فناء الذات المحبوبة، وبالتالى فناء الوجود الأصيل. ولذلك فالحب الحق لا يتم إلا بين ذات وذات وليس بين الذات والكل. إذ من شأن مفهوم الكل أن تكون المفردات من جنس واحد. والنتيجة التى

ينتهى إليها يسبرز أن استناد الأخلاق إلى قيم مطلقة وموضوعية أمر محال.

وهذا هو ما انتهى إليه سارتر مع تباين المقدمات. والمقدمة - المبدأ، عنده، هى أولية الوعى من حيث أنه وجود، وأن هذا الوجود ليس إلا شكلاً من الوجود يتضمن شكلا آخر من الوجود غير وجوده هو الخاص. ولهذا يقول سارتر«إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده تساؤل عن وجوده من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجوداً أخر سواه»[٣٠]. ومعنى هذا النص أن الوعى يشير إلى موجودين : الموجود لذاته والموجود فى ذاته. وأحيانا يشير سارتر إلى هذين المصطلحين من غير ذكرٍ للفظ

الموجود فيقول «لذاته» و«فى ذاته».

الموجود فى ذاته ملىء كثيف صلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات مثل وجود العالم أو وجود أى شىء مادى. أما الموجود لذاته فهو موجود متحرك ومتغير، ووجوده وجود زمانى. قوامه النزوع المستمر نحوالمستقبل، والمجاوزة المتواصلة لذاته. ومن ثم فانه من المحال أن نحدد ماهيته كما نحدد ماهية الموجود فى ذاته. والنتيجة أن الموجود لذاته ناقص بالضرورة. وهذا النقص يعنى العدم لأن العدم يقوم فى سلب الوجود الانسانى، بمعنى أنه يشير إلى امكان انفصال الموجود لذاته عن الأشياء وعن ذاته. وهذا الانفصال يسمح بالحرية الانسانية.

وهذا معنى عبارة سارتر «إن الوعى هو ماهو، وهو ماليس هو». فالوعى هو ماضيه وفى الوقت نفسه ليس هو ماضيه. إذ هو يرفض الماضى لكى يتجاوزه إلى المستقبل، ومن ثم يمكن القول بأن الحرية هى فى مجاوزة الوعى لذاته. وهذه المجاوزة هى التى تتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساساً خالصاً لذاته، أى أنه صانع القيمة. والقيمة، عند سارتر، ذات طابع ديناميكى، أى أنها نسبية وليست مطلقة، ومن ثم فالانسان متحرر من أى الزام قبلى، ومن كل نموذج مسبق. إن الانسان ليس هو أبداً مجموع مايملك، بل هو مجموع مالايملك، وما يمكنه أن يملك». وما لايملكه هو مجموع

مشروعاته المستقبلية.

ومفهوم المشروع، عند سارتر، ملازم للمفهوم الذى استعاره من هيدجر وأضافه إلى مفهوم الوعى، وهو أن الانسان مشروع - مجاوزة، وفى الوقت نفسه، مخلوق محاصر. الانسان من حيث هو مشروع مجاوز للوسط. بيد أن المجاوزة لاتخلو من المحافظة. فأنا لا أستطيع التخلص من موقعى البرجوازى أو اليهودى إلا اذا سلمت به من أجل تغييره. فأنا لا أحافظ عليه إلا بالحركة التى ابتدع بها ما أود أن أكون عليه. وكونى مخلوقا محاصرا يعنى أننى لا أستطيع أن أفعل إلا من حيث أننى سلب. فأنا محاصر من العالم برمته.

فموقفى يتغير مثلما أن العالم يتغير ويغيرنى.

والسؤال اذن :

ماهى حقيقة العلاقة بين الانسان والعالم؟

أعتقد أن العالم، عند سارتر، يرمز إلى الآخر، وأن الخطيئة الأصلية تكمن فى وضع الآخر على أنه مطلق، وله أولوية أنطولوچية. ولهذا فان الذات عندما تنظر إلى ذاتها برؤية الآخر فانها تسقط جميع المعانى (الواحد والماهية) على الآخر. فهى مثلاً لا ترى الواحد وإنما ترى الآخر- الواحد. ولهذا يمكن القول بأن الخطيئة الأصلية تُترجم على هذا النحو :

نبدأ بالعالم من حيث هو الآخر لكى نصل إلى الانسان فيتساوى التصور اللاهوتى مع التصور المادى : فالتصور المادى ليس إلا تصوراً لاهوتياً تحول فيه الله إلى الـ«هو». وفى الحالتين يصبح الانسان هو الآخر بالنسبة إلى ذاته. ومن ثم فانه لايعرف ذاته فى انتاجه لله أو للمادة. وتُنسج الأخلاق عندئذ (التواضع المسيحى أو التواضع المادى) على هذا النموذج، وترفض أن تعى مايغاير هذا النموذج.

ولكى تستعيد الذات ذاتها عليها الانقلاب على الآخر. بيد أن هذا الانقلاب يستلزم تغييراً باطنياً للأنا وتغييراً حقيقياً للآخر. ومن غير هذا التغيير ليس ثمة أخلاق. ومعنى ذلك أن

الأخلاق ليست ممكنة إلا اذا كان العالم كله خلقياً. فهل هذا ممكن ؟

إن سارتر لم ينشر كتابا فى الأخلاق أثناء حياته. وفى ١٩٦٥ أصدر فرنسيس چونسون كتابا بعنوان «المشكلة الخلقية وفكر سارتر». وكتب سارتر مقدمة لهذا الكتاب على هيئة خطاب إلى المؤلف ينبئه فيه أنه يتناول قضية الأخلاق الوجودية التى لم يتناولها حتى الآن. ولكن صدر كتاب لسارتر بعد موته بعنوان، «كراسات لتأسيس أخلاق »(١٩٨٣) جاء فيه أنه حرر هذه الكراسات فى عامى ١٩٤٧ و ١٩٤٨. ويقول فى خاتمة مؤلفه«الوجود والعدم »(١٩٤٣) إنه سيتفرغ لتأليف كتاب عن

الأخلاق. ومع ذلك فسارتر كان منشغلا بالبحث في الأخلاق في عام ١٩٣٩، أى قبل تأسيس الأنطولوچيا في مؤلفه عن «الوجود والعدم». ومعنى ذلك أن ليس ثمة علاقة بين الأنطولوچيا والأخلاق. يقول سارتر«إن الأنطولوچيا ليس في مقدورها صياغة وصفات خلقية. إنها تنشغل بما هو موجود ليس إلا، وليس في امكانها استخلاص أوامر مطلقة من وقائعها العينية»[٣١]. ولهذا فمشروع الأخلاق سابق على كتاب«الوجود والعدم». ومع ذلك فانه لم يتحقق.

فما السبب ؟

لقد أصدر سارتر فى عام ١٩٣٨ رواية بعنوان«الغثيان» بطلها اسمه روكنتان وهو فردى من الطراز الأول، وقليل الاهتمام بأحداث العالم، وبالتالى فهو خال من المسئولية. ثم هو مكلف بأن يعى هذا الانعدام الكامل لتبرير مايقوم به من أفعال.

يبين من ذلك أن الانسان ليس أساس ذاته. ولكن ليس هذا ممكنا إلا اذا كان الانسان عدماً للوجود بنفس القدر الذى يكون فيه عدماً للأساس، ولكن لكى لاتكون المسألة مجرد عدم سلبى فان هذا العدم غير المؤسس ينبغى أن يكون حركة خالصة لكى يتأسس. ولكى تتأسس

الذات لابد من أن يكون الأساس الخالص غير المؤسس لجميع الأساسات مؤسس لـ ذاته فى بُعد الوجود.

ولكن ماهو الوجود الذى سيعود إلى ذاتى؟

إنه لن يكون ذاتى من حيث هى حرية ووعى لأنه لن يكون إلا لا- وجود- غير - مؤسس. ومن ثم فان الأخلاق تواجه اشكالية حددها سارتر على هذا النحو :

اذا كانت الغاية معطاة فانها تصبح واقعة وليست قيمة. واذا لم تكن الغاية معطاة فانها محايثة وموضوع نزوة.وهذا فهم خاطىء.

الغاية اذن ينبغى أن تكون مرادة لكى توجد. وهذه هى الخاصية الأولى. وليس ثمة غاية إلا بالنسبة إلى حرية تريد أن تكون حرة. ولكن من جهة أخرى فان وجود الانسان من حيث هو مشروع حر ومفارق يطرح بالضرورة التساؤل عن الغاية من حيث أنها تضع العالم موضع تساؤل عن وجوده. والحرية، من جهة أخرى، تضع نفسها موضع تساؤل. نحن اذن أمام تدفق من التساؤلات. والأجوبة ليست معطاة. فليس ثمة اجابة واحدة. على الاطلاق. ينبغى اذن ألا نبحث عنها، ولكن علينا أن نبتدعها ونريدها »(٣٢).

أصل الأخلاق

خلاصة القول من هذا السرد التاريخى للمسألة الخلقية أن استقلال الأخلاق وَهْم.

والسؤال اذن:

ما أصل هذا الوهم؟

البحث عن الأصل يفيد البحث عن نقطة البداية التى بها يكون الشيءهو هو، والكيفية التى تؤدى به إلى أن يكون كذلك. أصل الشىء اذن هو مصدر ماهيته. ومن ثم فان التساؤل عن أصل الأخلاق يعنى التساؤل عن مصدر ماهيتها.

وبينّ من السرد التاريخى أنه يدور على ماهية الأخلاق، وليس على مصدر هذه الماهية. فاذا قيل، مثلاً، إن الأخلاق تقوم فى الخير فعلينا أن نتساءل عن مصدر الخير كقيمة، بمعنى أنه اذا كانت القيمة الخلقية هى الخير كان علينا البحث عن المولّد لقيمة الخير، والمولّد لفعل الخير. واذا أردنا البحث عن هذا المولّد كان من اللازم تعريف الخير. بيد أن أى تعريف ينطوى بالضرورة على الاهابة بألفاظ اللغة. واللغة ظاهرة اجتماعية. ومن ثم فان تعريف أى تصور يتضمن بالضرورة البحث عن الجذور الاجتماعية لهذا التصور. ومعنى ذلك أن البحث عن الجذور أدق من البحث عن

الماهية.

والسؤال اذن:

ماهى جذور الخير؟

إن الأخلاق ليس لها من وظيفة سوى محاولة فهم معنى الخير، أى أنها لاتولّد الأفعال الناجمة عن هذا المفهوم. ومع ذلك فنحن نعرض لتعريفات عن الخير منتقاة لعلها تسهم فى الكشف عن جذور الخير.

الخير، عند أفلاطون، هو المطلق الذى تندرج تحته جميع الموجودات، وهو الواحد وماعداه مجرد وسائل. ولهذا فان الخير ينير الانسانية كنوع وليس كجملة أفراد. وهو

متمثل فى الدولة. والدولة مقسمة ثلاث طبقات:الحكام والجند والشعب. والدولة متمثلة فى الحاكم وعلى الأخص الفليسوف الملك، ووظيفته تحقيق الدولة المثالية. واذا تحققت هذه الدولة فانها لن تتغير. ومن هنا يُنظر إلى الفليسوف على أنه شبيه بالاله ولكن فى مجال السياسة وليس فى مجال الدين. ولهذا كان منتسكيو محقاً عندما ارتأى أن قدامى اليونان قد أرتقوا بالسياسة إلى مستوى العبادة. واستناداً إلى ذلك فان الخلقى، عند أفلاطون، يُرد إلى السياسى الذى يُعد جذراً للخلقى. وعكس ذلك ليس بالصحيح.

وفرويد، فى كتابه«الحضارة وبؤسها»،

أوضح من أفلاطون إذ اتجه مباشرة إلى جذور الخير والشر، ووجد أنها كامنة فى الاحساس بالاثم، والاحساس بالاثم كامن فى الاحساس بفقدان الحب الذى هو، فى حقيقته، الخوف من السلطة التى تبطنت بفضل الأنا الأعلى. والأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب. وعقده أوديب تنطوى على المحرم[٣٣]. وفى ٨ يوليو ١٩١٥ استلم فرويد رسالة من بوتنام[٣٤] يحثه فيها على التحدث عن العلاقة بين الأخلاق والتحليل النفسى. وقد وردت فى هذه الرسالة عبارتان هامتان إحداهما تقول إن فرويد يتناول مفهوم الأخلاق فى معناه الاجتماعى، وليس فى معناه الجنسى. والعبارة الأخرى تقرر أن حاجة

الانسان إلى الأخلاق غير مفهومة [٣٥]

وبعد ثماني سنوات من هذه الرسالة أصدر فرويد كتابه «الأنا والهو»(١٩٢٣) جاء فيه أن الأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب، أى أن الأنا الأعلى نتيجة كبت لسلطة خارجية قد تبطنت، أى أن مصدره من الخارج وليس من الداخل. ولهذا فان الحضارة التى كشفت عن متطلبات الأنا الأعلى فى التاريخ هى المساهم الأعظم فى نشأة العصاب فى هذا العصر. ومعنى ذلك أن كبت عقدة أوديب أفضى إلى أن الأمر الخلقى مريض ومشلول. ولهذا فان الأنا الأعلى مردود إلى ماهو اجتماعى، أى أن الخلقى مردود إلى الاجتماعى.

أما شليك فى كتابه «مشكلات الأخلاق فانه فى الفصل الرابع المعنون«مامعنى الخلقى» يحصى التعريفات المتباينة للخير عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم يعرف الخير بأنه ماهو محكوم برأى المجتمع. إذ المجتمع هو الذى يصيغ الأوامر الخلقية وبالتالى فان المعايير الخلقية لأساليب السلوك تتغير بتغير البنية الإجتماعية [٣٦] بيد أن هذا التعريف ليس تعريفا للأخلاقى لأنه مردود إلى الاجتماعى. وفى هذه الحالة تكون القضية الأساسية التساؤل عن بنية المجتمع وعن المعايير الاجتماعية التى تبزغ من هذه البنية وليس عن المعايير المسماة بالخلقية.

أما مور فهو يرى أن موضوع الأخلاق البحث عن ماهية الخير أو بالأدق ماهية السلوك الخيّر. وهذا يستلزم أولاً تعريف الخير وتعريف السلوك لأن ليس كل سلوك خيّرا. ثم إن الخير ليس محصوراً فى السلوك وحده. ولهذا يرى مور أن السؤال عما هو الخير سابق على السؤال عما هو السلوك، ومن ثم فهو السؤال الأول فى الأخلاق.ولكن هل فى الامكان الجواب عن هذا السؤال ؟جواب مور بالسلب. فالخير، عنده، لايعرّف لأنه غير قابل للتحليل أو التدليل عليه. ثم إن الخير ليس مماثلاً للظاهرة الطبيعية لأنه لو كان كذلك لأمكن رد الأخلاق إلى العلم الطبيعى أو إلى علم النفس.

ومع ذلك فنحن نتعامل مع الخير على أنه ظاهرة طبيعية فنقع فى مغالطة يسميها مور «المغالطة الطبيعية»، وهى ناشئة، فى أساسها، من محاولة تعريف مالايمكن تعريفه. ولهذا يقول مور: إذا سئلت ما الخير ؟ كان جوابى الخير هو الخير. وهذا هو كل مافى الموضوع. أما اذا سئلت كيف يمكن تعريف الخير ؟ كان جوابى أنه ليس فى الامكان تعريفه، وهذا هو كل ما أريد قوله (٣٧)

ولكن اذا كان الخير هو الخير فسؤال مور هو : ماذا ينبغى فعله ؟ وجواب هذا السؤال يكمن فى نتائج الفعل، بمعنى أننا عندما نتساءل عن الفعل الذى ينبغى تأديته فإننا،

نى رأى مور، نتساءل عن نتائج هذا الفعل[128] والنتائج ليست مقصورة على الفعل وحده وإنما هى مرتبطة بما يحدث فى الكون. ومن ثم فان الأخلاق عاجزة عن تحديد فعل معين من الواجب تأديته[129].

ويبين من هذه النظريات الأربع أن أصل الخير يقع خارج الخير ذاته. ولهذا فانه لايحق لنا التحدث عن الخير من حيث هو كينونة مستقلة، لأننا اذا تحدثنا عنه من حيث هو كذلك فاننا نصاب بخداع بصرى.

والسؤال اذن :

كيف بزغ هذا الخداع البصرى أو بالأدق

هذا الوهم ؟

إن هذا الوهم يكمن فى الأسطورة. فاذا كشفنا عن بواعث ابتداع الأسطورة كشفنا عن الطريق الوهمى المؤدى إلى مفهوم الخير.وابتداع الأسطورة كامن فى ابتداع الحضارة. فالحضارة نشأت فى عصر الزراعة وليس فى عصر الصيد. ذلك أن الانسان، فى عصر الصيد، كان على علاقة أفقية مع البيئة، أى متكيفا معها، إذ كان يصطاد الحيوانات ويذبحها ويأكلها. ولم يكن متمرساً على استئناسها فندرت. ومع تغير المناخ هاجر مابقى من الحيوانات فحدثت أزمة طعام لم يجد لها الانسان مخرجا سوى تغيير علاقته مع

البيئة. فبدلاً من أن تكون أفقية تصبح رأسية، أى بدلاً من أن يكون الانسان متكفياً مع البيئة يصبح هو الذى يكّيف البيئة طبقا له، فابتدع «التكنيك الزراعى» الذى من شأنه تغيير البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. ولكن بسبب محدودية هذا التكنيك ابتدع الانسان الأسطورة متوهما أنه بذلك يستطيع أن يتحكم فى البيئة تماما فنشأت آلهة التخصيب التى توهم الانسان أنه بها يتم تخصيب الأرض. ومع نشأة الآلهة نشأ الكهنة والأسطورة مبدؤهم المحورى. وبفضل الأسطورة خلق الكهنة «المحرمات» التى تمثل قواعد السلوك. ومن ثم بزغت القسمة الثنائية

بين الخير والشر، وقيل «افعل» و«لاتفعل».

ومن هذه القسمة نشأ القانون الخلقي. وأفضل ممثل له هو كانط في مبدأ الأمر المطلق الذي يشترط أن يأتي الفعل الخلقي بمعزل عن الميول والحاجات. ومعنى ذلك أن الأمر المطلق هو المدخل إلى الأخلاق على نحو مايرى كانط. فهل هذا المدخل ممكن ؟

إن الأمر المطلق تعبير عما حقه أن يكون، أي أنه حكم تقويمي. والوضعية المنطقية ترفض مثل هذا النوع من الأحكام استناداً إلى مبدأ التحقيق الذي ينص على أنه اذا أريد لعبارة أن تكون لها معنى فلابد من أن تشير إلى شيء واقعي، ومن غير ذلك فهي بلا معنى. وتأسيساً

على ذلك فان حكم القيمة ليس إلا أمراً فى صورة لغوية مضللة. وقد يكون له تأثير على حياة البشر، وقد يساير هذا التأثير رغباتنا، وقد لايسايرها، ولكنه ليس صادقاً أو كاذباً[٤٠]. ومعنى هذه العبارة أن الأمر الخلقى يحث الانسان على الفعل، ولكنه مع ذلك مضللٌ.

ونخلص من كل ذلك إلى أن ثمة معنيين يتنافسان على الصدارة وهما الواجب والخير. ولكن الذى يجعل الصدارة للواجب هو تعدد معنى الخير. فمثلا عند هوبز الخير يقال على الرغبة، والشر يقال على الضار· وعند لوك وهيوم الخير هوماينتج لذة. ثم إن مايجعل للواجب الصدارة ارتباطه بالمحرم. فكل حكم -

واجب ينطوى سلباً على تحريم مالا ينبغى فعله. اذن القاعدة الخلقية تستلزم مقدما التحريم. ومعنى ذلك أنه حيث لاتحريم لاقانون. وعندما سئل سولون :لماذا لم يذكر عقاب مَنْ يقتل أباه ؟ كان جوابه : لا أحد يفكر فى هذه الجريمة [٤١]. وينتج من ذلك أن التحريم هو أصل الواجب، أى أن المحرم (التابو) هو الذى يأتى فى الصدارة وليس الواجب، ومن ثم هو الذى منه يشتق الواجب. المسألة الخلقية اذن ليست« افعل »، وإنما « لاتفعل». والوصايا العشر منها تسعة سلبية، أى تقول« لاتفعل» وحتى الوصية العاشرة الايجابية لاعلاقة لها بالفعل وإنما بالمشاعر. وهنا مغزى قول سقراط أنه كان يسمع الروح الالهى(شيطان

سقراط) فى نفسه ينهيه عما يعتزمه من فعل، ولكنه لايرشده إلى الفعل. وكذلك مغزى قول فرويد إن أول عبارة يتفوه بها الأنا الأعلى : «لاتفعل». كل ذلك من شأنه أن يدفعنا إلى اثارة هذا السؤال :

ما الفعل ؟

إن الفعل ينطوى على التأثير، والتأثير ينطوى على التغيير، والتغيير ينطوى على وضع وسائل لتحقيق غاية، أى أن الفعل غائى. والغاية مطروحة فى المستقبل، ومن ثم فالفعل مستقبلى. ولأنه مستقبلى فهو رمز على النفى من حيث أنه رافض لواقع قائم Status quo، ورمز على الايجاب من حيث أنه محقق لواقع قادم Pro quo، أى لواقع ممكن . ومعنى ذلك أن الواقع الممكن هو علة تغيير الواقع القائم، أى أن

العلة مطروحة فى المستقبل وليست مطروحة فى الماضى، ومن ثم فالعلة ذاتها هى فى مجال «الامكان»، أى أنها لن تتحقق، وإنما هى فى الطريق إلى التحقق. الحرية اذن مطروحة فى المستقبل وليست مطروحة فى الماضى. واذا كان التابو مطروحاً فى الماضى فالحرية، بهذا المعنى، مجاوزة للتابو.

والسؤال :

إذا أخذنا بهذا المعنى للحرية فما هو مصير التابو ؟

وبالتالى

ماهو مستقبل الأخلاق ؟

هوامش

(1) G.B. Kerferd, The Sophistic Movement, Cambridge Univ. Press, 1981,PP. 131 - 132

(2) Plato, Protagoras, 318e

(3) Ibid., p. 319 b-d.

(4) Ibid., 320d - 321 c

(5 Ibid., 322a -b

(6) Plato.Euthyphro, 6-8

(7) Plato, Ibid., 352

(8) Plato, Republic,343-44

(9) Aristotle, Metaphysics, 987a

(10) Plato, Euthyphro, 2-3

(11)Moses Hadas(ed). The Complete Plays of Aristophanes, Bantam Book, 1968, P. 112

(12) Plato, Menon, P. 98

(۱۳) م ۱، ف ٥

(۱٤) م ۱، ف ۱

(۱٥) م ۱، ف ۳ - ۷

(16) Paul Nisan, Les Matérialistes de l'Antiquité Paris, 1938, PP.

17 - 18

(١٧) ظهر هذان المصطلحان فى الترجمة اللاتينية لمؤلفات ابن سينا فى القرن الثانى عشر

(18) Spinoza, Ethique, trad., Charles Appuhn, tome 1, Paris,. Garnier Frères, p.107

(19) Spinoza, Lettres, Lettre 58,(Oeuvres Choisies, t. 11. p. 59

(20) Hume, A Treatise of Human Nature, Oxford, 1960, P. 469

(21)Hare, The Language of Morals, Oxford, ch 2.sec.5.

(22) Hume, Ibid.,P. 469.

(23) Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ed., J. H. Burns and H. L. A. Hart, London, Methuen, 1982

(24) E.Durkheim, Sociology and Philosophy, Free Press, New York, 1974, PP.35-37

(25)H. Spencer, The Data of Ethics, london, 1907, P. 13

(26)H. Spencer, The Man Versus the State, Penguin, London,P.171

(27)F. Nietzsche, The Will to Power, Vintage Books, New York, 1968, p. 8.

(28)Kierkegaard, Fear& Trembling, Doubleday Anchor Books, New York, 1954, P. 41

(29)Kierkegaard, Ibid., P. 48

(30)Sartre, l'Etre et le Néant, Gallimard 1943, P. 29

(31)Sartre, Ibid., P. 690

(32) Sartre, Cahiers pour une Morale, Gallimard, 1983., p- 464

(33)Freud, The Ego and the Id, Hogarth Press, London, 1950, PP. 35 -45

(٣٤) عالم فى الفزياء تحول إلى التحليل النفسى

(35) Eli Sagan, Freud, Women and Morality, Basic Books Publishers, New York, 1988, PP. 3- 4

(36)Moritz Schlick, Problems of Ethics, Dover Publications, New York, 1962, p. 90

(37)Moore, Principia Ethica, Cambridge University Press,, 1903, PP.6- 14

(38) Moore, Ethics, Oxford University Press, 1977, P. 29.

(39) Moore, P, E., pp. 19 - 55

(40)Carnap. Philosophy & Logical Syntax, P. 24

(41) Diogenes Laertius, Solon, P.10

الفهرس

مطابع روزاليوسف الجديدة

مطابع روزاليوسف الجديدة